Fernando Santos Granero
Compilador

OPRESION COLONIAL Y RESISTENCIA INDIGENA EN LA ALTA AMAZONIA



CEDIME

SERIE AMAZONIA
FLACSO-SEDE ECUADOR
1992

SERIE AMAZONIA

OPRESION COLONIAL Y RESISTENCIA INDIGENA EN LA ALTA AMAZONIA

Fernando Santos Granero (compilador)

Co-edición: FLACSO-Sede Ecuador
Av. América 4000 y Abelardo Moncayo
Casilla 17-11-06362
Quito, Ecuador

ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30
Casilla 17-12-719
Quito, Ecuador

CEDIME
Junín 574 y Jiménez
Casilla 17-15-0018-c
Quito, Ecuador

Impreso en el Ecuador
1a. Edición, Noviembre 1992
1000 ejemplares
ISBN: 9978-67-022-X
ISBN de la Serie: 9978-67-021-1

Edición: Fernando Santos Granero
Diseño y
Diagramación: Roberto Haro F.
Portada: Antonio Mena
Impresión: ABYA-YALA

INDICE

EFECTOS DE LAS REDUCCIONES JESUITICAS EN LAS POBLACIONES INDIGENAS DE MAYNAS Y MOJOS

Zulema Lehm Ardaya

De acuerdo con Mires, se pueden distinguir dos etapas de la actividad misionera en América: la primera se caracteriza por el hecho de que los misioneros acompañan a los conquistadores civiles, de tal manera que su actividad evangelizadora fue complementaria a la conquista militar; en la segunda la actividad misionera tiene cierta autonomía, constituyéndose en un "otro tipo de conquista" (1987: 12). Esto es particularmente notable con respecto de la amazonía, donde la primera etapa -que duró hasta 1600- estuvo signada por los afanes españoles de encontrar grandes riquezas, estimulados por los mitos de El Dorado, el Gran Paititi o el Gran Mojos. Por el contrario, la primera mitad del siglo XVII -después de un período de desinterés por promover nuevos ingresos a las regiones selváticas-, se caracterizó por los reiterados intentos de parte de misioneros de diversas órdenes por establecer reducciones y evangelizar a los indios de la selva amazónica. En los casos que nos interesan este papel le tocó a la Compañía de Jesús.

La evangelización durante este período asume un sentido eminentemente 'civilizador'. En el marco de la concepción colonial dominante, que oponía lo 'civilizado' versus lo 'salvaje', los pueblos amazónicos constituían el prototipo más claro del salvajismo americano,

inclusive en relación a sus vecinos de los Andes. Frente a las características de las sociedades indígenas amazónicas -alta dispersión y movilidad poblacional, gran diversidad cultural y lingüística, religión shamánica-, la 'evangelización-civilización' pasaba necesariamente por la reducción de los indígenas en núcleos poblados, la sedentarización de las poblaciones autóctonas y la homogenización lingüística de los indios reducidos.

Del mismo modo, si bien la fuerza de trabajo indígena en la amazonía no era considerada como uno de los ejes centrales de la economía colonial, la conquista, montada como estaba en la acumulación originaria del capital en Europa, debió ser consecuente con los principios de la época, imponiendo a los indígenas amazónicos un proceso de 'disciplinamiento' de la fuerza de trabajo tanto a través de las encomiendas como de las propias misiones. Así, la idea de que las sociedades amazónicas se caracterizaban por el 'ocio' -el cual debía ser 'extirpado'-, acompañó permanentemente a los procesos evangelizadores.

Si bien las misiones se regían formalmente por la política general de la conquista, en la cual la evangelización aparecía como el objetivo principal, en la aplicación concreta de esta política emergieron diferencias importantes. Estas diferencias se fueron gestando de acuerdo a factores tales como las particularidades geográficas, ecológicas y socio-culturales de las regiones donde se misionaba, el carácter de las órdenes a las que eran asignadas determinadas misiones, y aún las diferentes posiciones ideológicas entre misioneros de una misma orden. De esta manera, según Marzal (1981), pueden distinguirse tres posiciones: 1. los que plantean una ruptura total con los conquistadores españoles, la salida de los civiles españoles y la permanencia únicamente de misioneros; 2. los que proponían reducir al mínimo el impacto colonial creando un 'estado indígena' al margen del estado español (el caso de las misiones jesuítas del Paraguay); y. 3. los que estaban dispuestos a colaborar con el gobierno español en la humanización de las 'repúblicas de indios',

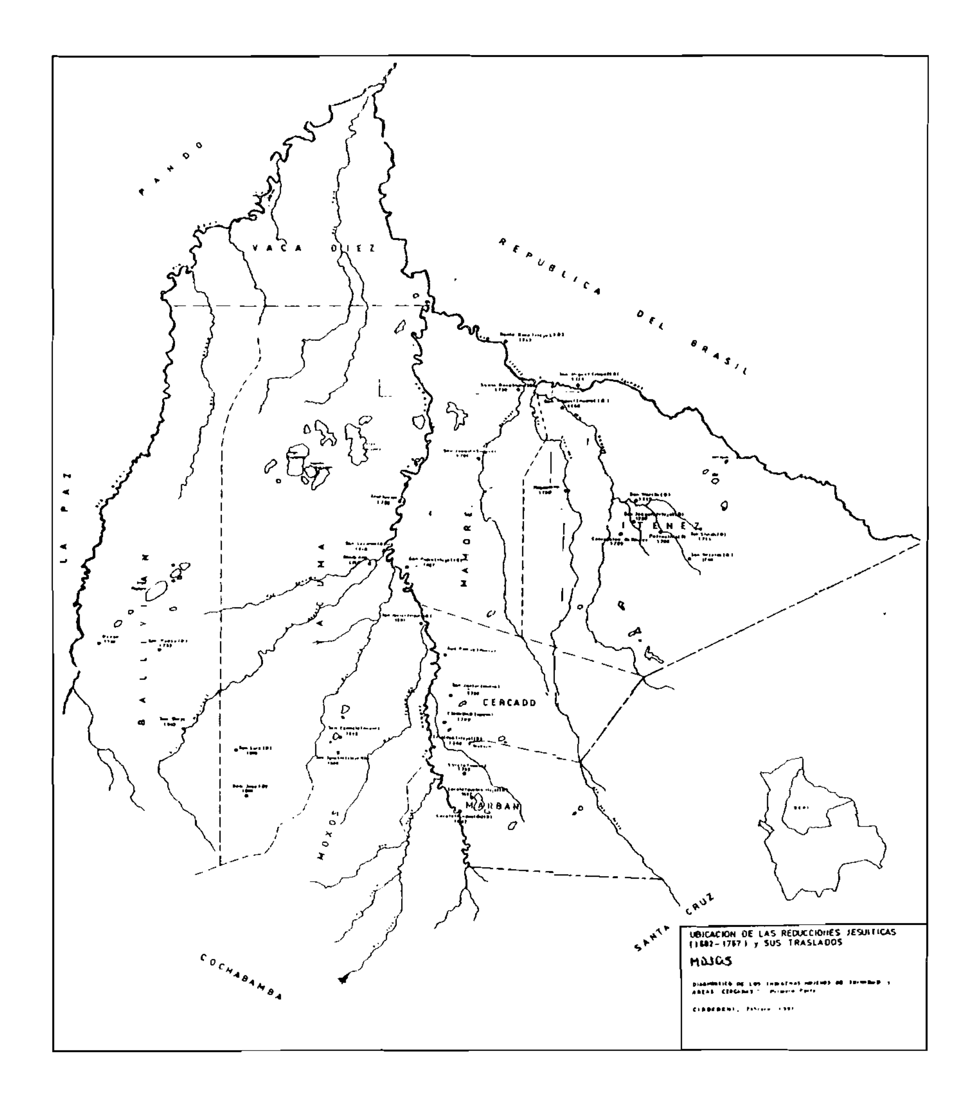
posición mayoritariamente asumida por los misioneros.

De hecho, los indígenas no fueron agentes pasivos en este complejo y tortuoso proceso histórico. Más aún la resistencia indígena pasó desde la reacción violenta y las fugas reiteradas al monte, hasta la estructuración de complejos mecanismos de mediación, intercambios o 'pactos' que posibilitaban imponer determinadas condiciones y límites a la acción misionera. En el presente ensayo abordaré el análisis del período de dominación misional en la amazonía a través de un estudio comparativo de las reducciones jesuíticas tal como se implementaron en las antiguas regiones de Maynas y Mojos.

Las misiones jesuítas de Maynas

Desde 1599 los jesuítas del Colegio de Quito habían intentado diez ingresos a la zona de Maynas sin lograr establecer con éxito reducciones misioneras entre los indígenas de los ríos Marañón o Amazonas (Barnuevo [1645] 1960). Recién en 1637 pudieron los jesuítas establecerse en la región, a solicitud del gobernador de la provincia, y como consecuencia de la sublevación de los indios Maynas en 1635 y de la represión militar de que fueron objeto posteriormente.

Por ese entonces, ya se habían fundado en el alto Amazonas algunos pueblos de indios y españoles tales como Jaén de Bracamoros, Santiago de la Laguna y San Francisco de Borja, fundada en 1619 (Figueroa [1661] 1960). El establecimiento de estos pueblos trajo consigo la distribución de encomiendas de indios entre los conquistadores; fueron los abusos cometidos por éstos los que desataron el mencionado levantamiento de los indios Maynas. En adelante, la presencia de encomenderos en el espacio a ser misionado impuso características particulares a las relaciones que se establecieron entre indígenas, misioneros y la población española asentada en estos pueblos.



Ubicación de las reducciones Jesuitas de Mojos y sus traslados (1682-1767)

En relación a San Francisco de Borja, capital de la Gobernación de Maynas, el P. Figueroa informaba:

"Con sola esta provincia de indios maynas, el Gobernador y Capitán General D. Diego Baca fundó a la ciudad de San Francisco de Borja... haciéndola cabeza de esta gobernación; su jurisdicción y términos, que comprendían el espacio de ciento y cincuenta o doscientas leguas, como rezan las capitulaciones, hoy se extiende a todas partes donde los Padres de San Francisco anduvieren en Misión, por nueva merced que hizo el señor Virrey... a petición del P. Lucas de la Cueva, cuando salió a Lima para éste y otros efectos. Y señalóle hasta veinte y cuatro encomenderos, haciendo y repartiendo otras tantas encomiendas para ellos, de todos los indios maynas, que son los que han servido y sustentado su servicio y tributos a la ciudad y sus vecinos... Púsose esta ciudad y fundóse a orillas del Marañón y salida por esta parte del Pongo, en las mismas tierras donde estaban poblados los maynas, día de la limpia Concepción de nuestra Señora, dándosela por abogada y patrona, el año de 1619. Poco después en la primera numeración que hicieron de los indios maynas, habiéndolos ya sacado a todos de paz, y a que se poblasen con los demás, hallaron hasta setecientos tributarios de toda la provincia; cuando entraron los primeros Padres, que fue diez y siete años después, habían pocos más de cuatrocientos, que hacían hasta dos mil almas. Tal rebaja habían dado con ocasión del alzamiento, pestes, matanzas de unos contra otros y varios accidentes" (Figueroa [1661] 1960).

El informe de Figueroa nos permite concluir que antes de la entrada de los misioneros jesuítas a Maynas ya se habían establecido fuertes relaciones de conquista y dominación entre los españoles fundadores de

los pueblos mencionados y la población indígena local, con los resultados negativos para esta última que se consignan al final del texto citado. Este tipo de relaciones influyó en la forma que asumió la labor evangelizadora de los jesuítas, aún a pesar del decaimiento experimentado por los pueblos españoles durante las primeras décadas del siglo XVIII.

Refiriéndose a San Francisco de Borja, los jesuítas escribían hacia 1735:

> *"Los vecinos de la ciudad no llegan hoy a treinta mestizos pobres, de los cuales el uno hace el oficio de Teniente del Gobernador; los demás tienen el nombre de soldados. Indios tributarios hoy se cuentan apenas cuarenta; almas por todos, doscientos ochenta. El haberse disminuído tanto con varios tiempos esta ciudad, que ha sido en tiempos antiguos el instrumento principal de todas las conquistas como también al estar muy retirada de las misiones bajas, han sido uno de los principales estorbos de que no se hayan adelantado más las misiones y los piratas portugueses hayan ejecutado cuantas insolencias les ha surgido de su insaciable codicia, sin recelo de resistencia. Uno de los modelos que los esperimentados conocen como el más importante para la conservación y adelantamiento de las misiones, el procurar de aumentar con nuevos vecinos esta ciudad y entablar otra población semejante en la provincia de Omaguas, que sirva de freno a los portugueses y también a los indios recién convertidos, que llevados de su natural inconstancia a cada paso, burlándose del misionero desamparan las reducciones y vuelven a sus escondrijos" (Figueroa [1735] 1960).*

De esta cita se desprende que los jesuítas asignaban una gran importancia a los pueblos de españoles en su estrategia de conquista

evangélica de la región de Maynas. El decaimiento de los mismos suponía una seria limitación para el logro de sus objetivos, por lo cual los misioneros solicitaron repetidas veces a las autoridades españolas que se reforzasen dichos pueblos con el fin de contener la invasión luso-brasilera y ejercer un mejor control de la población indígena.

Los jesuítas no sólo abogaron por el reforzamiento de los pueblos existentes así como el establecimiento de nuevos pueblos, sino que señalaban como un obstáculo para poder mantener y acrecentar las misiones:

> *"la falta de escolta de alguna gente española que acompañe con armas defensivas a los misioneros cuando entran a provincias de infieles y asista al entable de las reducciones, industriando y atentando con dirección y eficacia a los nuevos moradores al trabajo de que tanto aborrecen enseñándoles con su ejemplo... en fin, sirviéndoles de freno para que ni se atrevan a algún desacato, ni sean inconstantes y fáciles a volver como bestias a sus querencias y escondrijos, llevándose la herramienta y párvulos bautizados y dejando al misionero en total desamparo" (Figueroa [1735] 1960).*

Como veremos más adelante, contrariamente a lo que sucedió en otros territorios de misión, donde los misioneros entraron en agudos conflictos con los militares y civiles españoles, en Maynas parece haberse tejido una suerte de alianza entre ellos en función de la necesidad de 'sujetar' a la población indígena. Esta alianza fue posible gracias a los elementos ideológicos compartidos por los conquistadores -tanto misioneros como civiles y militares- elementos que se traslucen en los escritos del P. Figueroa. Un factor que parece haber 'sobredeterminado' esta alianza es el de las incursiones portuguesas a lo largo del río Amazonas, el cual constituía el eje del territorio donde actuaban los jesuítas. El miedo que generaban estas incursiones entre los indígenas,

así como el efecto disruptivo que tenían en el sistema misional implantado por los jesuítas se desprende de los comentarios hechos por el P. Samuel Fritz en 1691:

> *"Encontramos dos Yurimaguas que iban huyendo y decían que todos estaban huídos en los cercanos pueblos, porque un indio Ibanoma... los había alborotado, diciendo no venía más el padre, sinò los portugueses quemando y cautivando y matando... Antiguamente los Yurimaguas han sido muy belicosos y señores de casi todo el Amazonas... Pero ahora están muy acabados y consumidos por las guerras y cautiverios que han padecido y padecen de los del Pará. Sus aldeas eran de una legua y más de largo, de caserías, pero después que se vieron perseguidos se retiraron muchos a otras tierras y ríos para estar algo más seguros" (Fritz [1691] 1960).*

Hasta aquí las crónicas jesuítas permiten establecer que, en el caso de Maynas, las relaciones entre misioneros y civiles españoles, por una parte, y de los misioneros y los militares, por otra, no reflejan un gran distanciamiento como si ocurrió en otros territorios de misión. Esto podría explicarse como consecuencia de dos factores.

El primero era la necesidad, común a todas las misiones, de reducir a los indígenas aún si para ello fuese necesario recurrir al poder de las armas. En ello, el convencimiento acerca de la justificación última de la conquista -"ganar almas para Dios y siervos para el Rey"-, se presenta con toda la fuerza que puede generar la ideología con sus rasgos de intolerancia y autoritarismo conquistador. Sin embargo, las posiciones ideológicas personales de los misioneros introdujeron matices a esta posición general. En el caso de Maynas la posición ideológica más consensual parece haber sido, de acuerdo a la clasificación de Marzal, la de colaborar con el gobierno español en la humanización de la 'república

de indios'. De hecho, los jesuítas denotan en sus crónicas un esfuerzo por humanizar las encomiendas. Esta posición, sin embargo, no buscaba negarle legitimidad al sistema de encomiendas, sino ponerlo al servicio de los objetivos misioneros, tal como se desprende de las siguientes recomendaciones del P. Figueroa:

> *"porque no se destruyan las reducciones y se despueblen, teniendo poca gente muchos encomenderos, importa prevenir este daño ... con el señor Gobernador ... para que no se hagan encomiendas sino de número grueso, sin obligación de servicio personal, sino el de mitas pagadas, y mucho menos de dar muchachos y chinas, si no son algunos que voluntariamente quieran darlos o servir ellos el tiempo que pareciere.*
>
> *Para que la ciudad de Borja tenga esta ayuda de costa con que pueda conservarse, de las provincias nuevas, y para que éstas tengan más de cerca el gobierno y freno de la justicia y los Padres la escolta de sus vecinos (que aunque son pocos no tienen otra de españoles), importa que dicha ciudad se base abajo, hacia las juntas del Pastaza" (Figueroa [1661] 1960: 168).*

El segundo factor fueron las incursiones portuguesas, las cuales parecen haber jugado un rol determinante en el tipo de relaciones que sostuvieron los misioneros con otros españoles. La importancia que dan las fuentes misioneras a este aspecto pudo estar determinado por el hecho de que los ingresos portugueses se realizaban a lo largo del río Amazonas, el cual constituía el eje central del territorio misionero. De ser esto así, podríamos concluir que las relaciones entre los misioneros y los demás españoles fueron relativamente más positivas en aquellas regiones que, como Maynas, eran más vulnerables a los ataques luso-brasileños.

Según las fuentes jesuíticas, Maynas llegó a contar con 95 pueblos fundados, y el P. Fritz llegó a atender él solo 39 reducciones. Asimismo, diversos cronistas afirman que los jesuítas llegaron a reducir entre 27 y 40 naciones indígenas (Bayle 1986). Sin embargo, al momento de expulsión de los jesuítas (1767), las misiones de Maynas solamente contaban con 25 misioneros (Barnadas 1985), cifra reducida si se tiene en cuenta la extensión de la región y la cantidad de pueblos reducidos, pero sobre todo si se compara con el número de misioneros destacados en otras regiones. Este elemento también incidió en las modalidades tanto de evangelización, como de organización económica, social y política de estas misiones.

Así, a nivel económico, las misiones jesuítas de Maynas parecen no haber alcanzado el desarrollo que tuvieron sus equivalentes tanto del Paraguay, como de Mojos (Bayle 1986). Esto parece haberse debido no sólo al escaso número de misioneros, sino también a factores ecológicos. En efecto, la existencia de amplias sabanas, tanto en Paraguay como en Mojos, posibilitaron la introducción y cría exitosa de ganado vacuno, permitiendo la sustitución de la actividad de caza, la cual, según los misioneros, alejaba a los indios reducidos propiciando su retorno a los "parajes de antaño".

En el caso de Maynas, la política lingüística de los misioneros se basó en la generalización del quechua, la "lengua del Inga". Sin embargo, esta política hubo de ser matizada de acuerdo a las condiciones específicas de los pueblos a ser evangelizados; éste fue el caso de los pueblos ya muy distantes de los Andes. El ejemplo de los Omaguas puede ser indicativo de esta flexibilidad, ya que en 1621 los jesuítas reportaban que los mismos estaban siendo adoctrinados "en su misma lengua natural, que es buena y no dificultosa" (Bayle 1986).

El proceso de homogenización lingüística y cultural tuvo como razón práctica las limitaciones de los misioneros para aprender tantas

lenguas y poder llevar adelante las tareas evangelizadoras. Así, por ejemplo, sólo en las misiones del Marañón se reportaba la existencia de 150 lenguas nativas (Bayle 1986). De todas maneras, y juntamente con las limitaciones que imponía la propia realidad indígena, la 'evangelización-civilización' tenía como corolario natural la abolición de la multitud de lenguas y culturas que existían en la región amazónica, en la medida en que, desde la perspectiva misionera, esta diversidad cultural era interpretada como otro signo de 'salvajismo'.

En cuanto a la organización socio-política y económica de las misiones de Maynas, el ejemplo de la reducción de San Joaquín de Omaguas -que en 1774 tenía una población de 600 personas entre Omaguas, Yurimaguas, Nuqueanos, Amaonos, Mayorunas, Masamaes, Cocamas y Cocamillas-, presentado por Urirate, es ilustrativo de los cambios introducidos por los misioneros:

> *"Fuera del Gobernador de todo el pueblo que era vitalicio, había capitanes de todas las parcialidades, que eran de sus antiguos principales, o sus descendientes, y se confirmaban por el señor Gobernador de Maynas ... había su alférez y sargento de milicia ... y éstos juntaban a la gente para sus entradas, convidando unos quince días antes con sus tambores a los soldados que bastasen y ponía número el misionero. Estos iban con el Padre o solos ... al monte en sus canoas con armas para la defensa; mas llamban de paz de parte del Padre a los gentiles, yendo algunos de su lengua y conocidos a hablarlos ...*
>
> *Cada año se elegían varayos de cada parcialidad, con un Alcalde Mayor Omagua; este era vitalicio, y estos andaban por semanas de lo siguiente: 1. Acudir uno de cada lado (había división de barrio alto y bajo) al Misionero mañana y tarde para dar cuenta de todo y recibir instrucción de lo*

que se debía hacer aquel día. 2. Rondar los domingos y fiestas que hubiese habido diversión y bebida -evitando se retome a divertidos de los antiguos-. 3. Proveían de masato a los indios de otros pueblos ... celando no se detengan más de lo preciso; y más si eran forasteros viracochas. 4. Cuidar de las canoas de la Misión y de su casa (del misionero y de la iglesia), componer goteras, tirar las canoas del río, calafatear para viajes ... 5. Señalar los mitayos, dos de cada lado y un semanero para el sustento del Misionero y sus muchachos, y casa de recogimiento, que era la cocina ... 6. Cuando había trabajo en la iglesia, casa, canoa, chagras, limpiar el pueblo las mujeres los sábados. 7. Velaba de día también en las bebidas.

Después de San Joaquín señalaban los que iban a ir a las charapas y a la sal; y antes los que debían salir a Quito con el despacho general, estos eran cuatro de cada pueblo" (Uriarte [1774] 1986).

Todas estas obligaciones supusieron cambios en las sociedades indígenas de la región. Principalmente se puede destacar el desarrollo de una diferenciación social al interior de los pueblos, con una jerarquización que suponía determinados privilegios y una legitimación del prestigio de las nuevas autoridades indígenas gracias al aval de los misioneros. También debe resaltarse el hecho de que inmediatamente después del Gobernador y/o Alcalde Mayor se encontraban los "capitanes de parcialidad de sus antiguos principales, o sus descendientes"; esto deja entrever que los misioneros no pudieron imponer una indiferenciación étnica absoluta. Por su parte, la organización en barrios alto y bajo, tan característicamente andina, parece haberse filtrado del mismo modo que los intentos por hacer del quechua la lengua general de las misiones. Esta incidencia de elementos andinos pudo haber estado vinculada al hecho de que las incursiones misioneras hacia Maynas se realizaban desde los

Andes, región que por lo tanto ejercía cierta mediación espacial y cultural en la relación con las sociedades indígenas amazónicas. Esto contrasta con las incursiones misioneras hacia la provincia de los Mojos, las cuales se realizaron predominantemente desde el espacio Guaraní, el cual se convirtió en el espacio cultural intermedio, otorgándole a la labor misional de Mojos características diferentes a las que se desarrollaron en Maynas.

Por otra parte, llama la atención en el caso de Maynas la baja incidencia de una estructuración jerárquica del ámbito de la producción colectiva en chacras, telares y estancias ganaderas, fenómeno que sí se dio en las misiones jesuítas de Mojos y, con mayor fuerza aún, en las de Paraguay.

El rol fundamental de todas estas instancias organizativas era el de mediar política, social y culturalmente la relación entre los misioneros y la población indígena. Sin embargo, las crónicas permiten descubrir la fragilidad de este complejo montaje cuando reportan cómo los misioneros debieron establecer mecanismos suplementarios de información a través de los niños indígenas para mantener su posición de dominación. Así, Uriarte informa que "se daban el día de Año Nuevo sus varitas llanas a seis niños y uno de ellos era de los muchachos del misionero..." (1986); y agrega que en varios ocasiones fue informado por estos mismos niños de las fugas y otras acciones de resistencia que venían siendo planeadas por los indígenas de su reducción.

Del mismo modo que para las esferas socio-política y económica, se estructuró para la esfera religiosa una forma de organización que reforzaba el proceso de jerarquización interna de los pueblos de misión:

> *"Por lo que tocaba a lo eclesiástico, se elegían seis fiscales de satisfacción, tres de cada partido, con sus varas pequeñas y gruesas ... y el Fiscal Mayor, que era Omagua anciano.*

Estos se nombraban en el Presbiterio, sentado el Padre al lado del Evangelio ... (quien) les explicaba en alto sus obligaciones.

Estas eran: 1. Que dieran buen ejemplo y cuidaran el aseo de la iglesia; 2. Que dos semaneros tocaran la campana mayor al Ave María, cada día al amanecer ... 3. Que tocasen miércoles, viernes y domingos al rezo general; 4. Que tocasen los sábados a la mañana y fiestas para la misa en el altar de la Virgen, y a la tarde para la Salve y letanía... 5. Que recen las oraciones en voz clara y despacio, para que repitiesen los indios; 6. Que en tiempos de doctrina y plática estuviesen en las puntas de sus asientos junto a la puerta observando la atención de todos; que ninguno saliese... 7. Que supiesen de los enfermos y criaturas que nacían y avisasen al padre para asistirles, bautizar y administrar sacramentos... 8. Debían celar con los varayos que no faltasen a la doctrina ni hiciesen bebidas de convites sin licencia, ni bebiesen de noche. 9. Para las fiestas de Salve, procesión y danzantes, que eran tres: Corpus, una de la Santísima Virgen y el Patrón, cuidaban la decencia y buen orden; y post Semana Santa, hacer el Monumento y procurar fuesen confesados en cuaresma" (Uriarte [1774] 1986).

En la región de Maynas la resistencia indígena a la dominación misional se caracterizó por un elevado número de sublevaciones, las cuales en muchos casos contaron con la activa participación de varias naciones indígenas. Así sucedió, por ejemplo, en 1695 cuando los Cocamillas de la misión de Lagunas -capital de las misiones altas de Maynas-, se confederaron con los Cocamas y Shipibos para "matar a un tiempo a todos los misioneros y españoles y cerrar los pasos de la montaña, para que nadie pudiese entrar" (Maroni [1695] 1960).

En estos casos la represión española resultaba tan violenta que provocaba serios trastornos en las sociedades indígenas, incluyendo su desaparición física. El mismo P. Maroni da cuenta de los drásticos castigos que se aplicaban a los rebeldes al relatar la represión de que fueron objeto los Gayes en 1707 luego de haber dado muerte al P. Nicolás Durango:

> *"habiendo vuelto algunos soldados borjeños en busca de los matadores del P. Durango, prendieron a casi todos los Gayes, y en castigo por su apostasía, fueron repartiéndolos en diferentes pueblos cristianos, en donde dentro de poco tiempo fueron consumiéndose, menos tres o cuatro familias que, por estar ausentes del pueblo cuando sucedió la muerte del Padre, no tuvieron parte en nada cuanto hicieron los demás" (Maroni [1695] 1960).*

Indudablemente, durante los 130 años de dominación misional los pueblos indígenas de la Gobernación de Maynas experimentaron en toda su fuerza el impacto de la conquista, desapareciendo muchos de ellos (como los Gayes), disminuyendo drásticamente otros (como los Omagua), o sufriendo traumáticos procesos de aculturación (como la totalidad de los pueblos que sobrevivieron al período misional).

Las misiones jesuítas de Mojos

Las incursiones españolas a la Provincia de Mojos datan de fines del siglo XVI. Intentos por alcanzar el denominado Gran Mojos o Gran Paititi se sucedieron desde principios del mismo siglo y tuvieron su origen tanto desde las tierras altas del Perú, como desde el Río de la Plata. Los ingresos desde el sur, sin alcanzar todavía la zona de los Mojos, dieron origen a Santa Cruz de la Sierra en 1561, la cual desde entonces se constituyó en el centro a partir del cual se organizarían las expediciones hacia Mojos. La primera de estas expediciones en tomar contacto con los

indígenas de Mojos fue la organizada por Lorenzo de Figueroa en 1595 (Annua [1596] 1965).

Aunque alejadas del territorio mojeño propiamente dicho, entre 1561 y 1590 se fundaron otras ciudades tales como San José, Santiago del Puerto, San Lorenzo de la Frontera y San Francisco de Alfaro. Dichas ciudades eventualmente desaparecieron, quedando únicamente la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. La precariedad de los pueblos españoles -característica de la mayor parte de las fundaciones selváticas-, fue aún mayor en la región de Mojos. La lejanía de Santa Cruz respecto de Mojos y las dificultades naturales impidieron que se pudiese implantar el sistema de encomiendas entre los Mojos u otras etnías vecinas. Otra fue la suerte de los indios Chiquitos (ver trabajo de Erwin Melgar en este mismo volumen), en cuyo territorio se fundó Santa Cruz. A pesar de que en Mojos el sistema de dominación colonial no logró imponerse en toda su dureza, los vecinos españoles de Santa Cruz ingresaban periódicamente a dicho territorio para "maloquear o cazar indios", llevándoselos como esclavos para venderlos en dicha ciudad.

Entre el ingreso del primer jesuíta a la Provincia de Mojos, acompañando a la expedición de 1595, hasta la instauración de la primera misión de Loreto en 1682, transcurrieron 87 años, lo cual indica lo dificultoso que resultó para los misioneros establecerse en la región debido tanto a las condiciones naturales de la misma, como a la resistencia indígena. Es así que en este lapso se sucedieron cuatro intentos misioneros, todos los cuales se vieron frustrados en su propósito de establecerse en la región (Altamirano [1715] 1979).

Finalmente, tres elementos parecen haber incidido de manera determinante en el ánimo de los Mojos -la etnía más numerosa de la región-, para aceptar reducirse: 1. la búsqueda de la protección de los misioneros frente a las incursiones esclavistas de los españoles de Santa Cruz; 2. la importancia que daban los Mojos a la posibilidad de

incrementar sus 'rescates', o comercio de trueque, a través de los misioneros; y 3. la posibilidad de encontrar en los españoles aliados circunstanciales en la guerra que sostenían con sus enemigos tradicionales, los Cañacure. Así, en su crónica el P. Altamirano reportaba cómo los indios Mojos deseaban:

> *"hallar herramientas para labrar sus campos y habilitarlos para los frutos de que necesita su común alimentación y careciendo de todo género de herramientas por ser sus tierras bajas que no tienen serranía ni cerro alguno dónde se produzca especie alguna de metal, ni aún de piedra, la misma necesidad los inclinó al comercio con naciones de quienes pudiesen utilizarse. Tuviéronlo primero con los indios Chiriguanas; estos les dieron noticia del español y de la ciudad de San Lorenzo... Las dichas noticias no aficionaron a los Mojos a la comunicación y comercio con españoles, porque atemorizados de algunos daños que habían recibido sus padres años pasados de ellos, Pasaban todavía no muy lejos de la dicha ciudad en busca de los Chiriguanas, hasta que una vez se encontraron inevitablemente con algunos españoles de buenos términos que los agasajaron y partieron liberales con ellos los géneros que llevaban para comerciar con los Chiriguanas, convidándolos con mayor abundancia que hallarían en San Lorenzo. Mitigóse con esto, buena parte de su horror y para otro año, pasadas las aguas, concurrieron muchos al nuevo comercio que corría largo tiempo en buena amistad y con tanta satisfacción que quisieron valerse de ella contra los pueblos de los Caña Cure con quienes traían guerra, llamando como auxiliar al español sin reparar mucho en su propio riesgo, habiendo de hacer paso por sus tierras" (Altamirano [1715] 1979).*

A diferencia del caso de Maynas, la relación de los jesuítas de

Mojos con los civiles y militares españoles se caracterizaba por un conflictivo distanciamiento, mientras que su relación con el obispado de Santa Cruz era de desconfiada distancia. En el primer caso, dicha actitud se explica por la estrategia desarrollada por el P. Julián de Aller, quien en una de las primeras expediciones jesuítas a los Mojos decidió no ir acompañado de soldados españoles con el fin de no 'espantar' a los indios. Dicho temor no era injustificado, como el propio Aller da cuenta en su crónica:

> *"de unos cristianos fugitivos, que dicen fueron dos indios, se esparció la hablilla, que nosostros íbamos a engañar y a descuidar las gentes para que después, con el seguro, entrasen los españoles y se apoderasen de ellos. Esta es la voz que esparcen los viejos, y no les falta razón, por lo que en esta Provincia en que estamos sucedió años ha, y hay indios viejos que lo cuentan; y en esta ocasión hubo cacique que lo creyó tan de veras que, de hecho, envió a su pueblo para que los suyos se retirasen al monte y no nos recibiesen" (Aller [1668] 1956: 6).*

Una vez establecidas las misiones, y a pesar de existir ordenanzas expresas prohibiendo el ingreso de civiles españoles a las misiones, las incursiones esclavistas a Mojos persistieron hasta que los misioneros establecieron un colegio en Pailas, la única vía de acceso a la provincia. Como se desprende de la siguiente cita, la ubicación estratégica del colegio tenía, entre otros objetivos, el poder controlar el ingreso de personas extrañas a la misión.

> *"Doce leguas al oriente de Santa Cruz eran los Padres dueños absolutos de Paila, puerto comercial en el Guapay, del uso exclusivo de las misiones de Mojos y Chiquitos, como que era la única puerta de entrada a éstas. Tenía almacenes, estancia para reses del abasto de las canoas*

conductoras, la dotación competente de acémilas y carretas para el terrestre acarreo entre aquel río y la ciudad. Aquí tenían los jesuítas un colegio, que era hospicio de la Compañía y emporio de efectos de expendio o en tránsito para el Alto Perú. Era este colegio, además, un pequeño observatorio de los pasos del gobernador y del obispo" (Moreno 1973: 16).

Respecto de las incursiones portuguesas de fines del siglo XVII, la situación parece haber sido más conflictiva hacia el sur de la actual frontera boliviano-brasilera. En cuanto a la región de Mojos propiamente dicha, los portugueses intentaron ingresar en ella hacia 1723 avanzando río arriba por el Madera y luego por el Mamoré. Siendo este último el eje del territorio misionario, dicha incursión fue repelida por los jesuítas (Rosas 1986: 56). A partir de 1760 los conflictos se intensificaron, especialmente en el extremo oriental del territorio misionario (río Iténez o Guaporé), en las reducciones de los indios Baures (Barnadas 1985: LXXVII). Por ese entonces fueron invadidas las misiones de San Miguel y Santa Catalina (Porras 1987: 72). Estas acciones determinaron el ingreso de tropas españolas a la región de Mojos, las cuales contaron con el apoyo de los misioneros, pero despertaron gran recelo entre los indígenas.

Por esta misma época, y utilizando como justificación las incursiones portuguesas, se organizaron grupos de flecheros Canichanas para la defensa de las reducciones. Asimismo; se estableció en San Pedro de los Canichanas, sobre el río Mamoré, el centro administrativo de las misiones de Mojos. Si bien estos grupos de flecheros indígenas fueron organizados por los jesuítas para enfrentar la penetración luso-brasileña, después de su expulsión -en 1810, 1820 e incluso 1887-, los mismos fueron utilizados para develar las rebeliones de otros pueblos indígenas de la región.

Al parecer, en las relaciones de los misioneros jesuítas con la población española se puede diferenciar una actitud positiva respecto de los militares en coyunturas de agudización de los conflictos con los portugueses, de una actitud de abierta hostilidad respecto de los civiles asentados en Santa Cruz. Esta diferencia parece explicarse: 1. debido a la irregularidad de las incursiones portuguesas y al carácter marginal de la zona amenazada por éstos, lo cual hacía innecesario contar con el apoyo de los civiles españoles asentados en poblados dentro o próximos al territorio misionario; y 2. debido a la particular posición ideológica de los jesuítas de Mojos, la cual en la caracterización de Marzal, se acercaba más a la sustentada por los jesuítas del Paraguay que a la de los jesuitas de Maynas.

Tomando en cuenta indicadores tales como el tamaño de la población misionaria y el número de misioneros destacados en Mojos, se pueden distinguir tres etapas en el proceso de constituición de las reducciones de esta región: 1. la etapa fundacional (1690-1720); 2.. la etapa de desarrollo (1720-1752); y 3. la etapa de decadencia (1752-1764). En la etapa de apogeo llegaron a existir 26 reducciones, algunas de la cuales desaparecieron y otras fueron refundadas varias veces (Barnadas 1985; Tormo 1981; Orellana 1972).

Al ingresar a Mojos, los jesuítas intentaron homogenizar a la población indígena imponiendo como lengua general la moja de origen Arawak. Si bien las fuentes no permiten reconstruir con exactitud la cantidad de lenguas que existían en la provincia, de acuerdo con Barnadas parece ser que "ni persistió la fragmentación lingüística que encontraron (los jesuítas) ni se llegó a unificar lingüísticamente el territorio misionero" (1985). El caso de los indígenas mojeños parece ser demostrativo en este sentido. A su llegada los misioneros encontraron aproximadamente 26 parcialidades, unificadas por el uso de la lengua moja pero que presentaban diferencias dialectales y culturales entre sí; los miembros de estas 26 parcialidades fueron con el tiempo reducidos en cinco pueblos

de misión (Lehm 1991). Al final del período jesuítico de estas cinco quedaban sólo cuatro: Loreto, Trinidad, San Javier y San Ignacio. Aún cuando todas éstas continúan hablando la lengua moja es posible identificar variedades dialectales entre ellas. De este modo, se puede afirmar que las 26 parcialidades de habla moja que encontraron los jesuítas, se han reducido al presente a sólo cuatro.

La dinámica a través de la cual se llegó a este resultado puede caracterizarse como la combinación de un proceso de desarticulación cultural con uno de etnogénesis. La dominación misional impuso un sello profundo en la cultura del pueblo mojeño, al punto que en la actualidad los Mojos se auto-identifican según el pueblo de misión al que fueron reducidos; así, se refieren a sí mismos como 'los trinitarios', 'los ignacianos', 'los loretanos' o 'los javerianos'.

En las otras reducciones se mantuvieron otras lenguas diferentes a la moja; por lo general, aquellas más difundidas en cada sub-región. Sin embargo, los efectos de la simplificación lingüística se sintieron más agudamente en épocas posteriores a la expulsión de los jesuítas. Mientras que en 1767 aún existían 10 lenguas en todo el territorio misionero, hoy en día sólo persisten seis (no tomando en cuenta las habladas por pueblos que nunca fueron reducidos por los jesuítas, lo que haría elevar el número de las lenguas que aún se hablan en el antiguo territorio de Mojos a 16).

En cuanto a la organización de las misiones, cada una de ellas contaba con dos misioneros: uno de ellos encargado de la 'vida espiritual' y el otro de la 'vida material', 'temporalidades' o vida económica de las reducciones. Al momento de la expulsión de los jesuítas las misiones de Mojos contaban con un total de 38 misioneros (Barnadas 1985: L). La mayor disponibilidad de misioneros en el territorio de Mojos en comparación con el de Maynas, parecería explicarse por la rivalidad existente entre el colegio jesuíta del Paraguay y el de Lima por mantener las misiones de Mojos bajo su propia jurisdicción. Esto habría

determinado que el colegio de Lima -desde el cual, finalmente, fueron administradas las misiones de Mojos-. pusiese un particular empeño en atenderlas.

En relación al ámbito económico, se introdujo en Mojos la crianza de ganado vacuno (1682), así como nuevas especies agrícolas. Asimismo se ampliaron las relaciones comerciales, aún cuando éstas estuvieron monopolizadas por los misioneros. Los cambios más profundos parecen haberse dado a nivel de la esfera productiva. Si bien el sistema de parcelas familiares fue mantenido, en cada misión se introdujeron chacras, telares y estancias ganaderas 'comunales', donde los indígenas producían colectivamente y por turnos bienes destinados principalmente al comercio extra-regional. Los cambios introducidos en la esfera productiva con la instauración de las reducciones significaron un incremento del tiempo de trabajo en desmedro del tiempo que, en el período pre-jesuítico, se dedicaba a las actividades festivas y rituales.

Como una instancia de mediación frente a las nuevas condiciones que se iban imponiendo, los jesuítas comenzaron a organizar a partir de 1701 Cabildos indígenas en cada nueva reducción (Altamirano [1715] 1979: 94). Estos Cabildos cumplían diferentes funciones. Por una parte, organizaban a la población para la producción colectiva y se encargaban de la redistribución de los bienes que se importaban a la provincia; por otra, tenían la responsabilidad de organizar la vida religiosa de la misión. De cara al carácter profundamente religioso del pueblo mojeño y al interés que éste tenía por los nuevos productos introducidos por los misioneros, la articulación de estas dos funciones por parte de los cabildos indígenas aparecía como un mecanismo que pretendía mediatizar el impacto de las reducciones en la vida indígena. Paralelamente se establecieron cargos directamente vinculados a la iglesia, tales como sacristanes, maestros de capilla, abadesas, y otros, los cuales constituyeron un estrato particularmente importante en las sociedades reduccionales (Parejas 1976; 1979).

Progresivamente, las parcialidades de carácter étnico fueron sustituídas por parcialidades por oficio: vaqueros, carpinteros, herreros, meleadores, etc. configurándose una estructura social jerarquizada. Se consideraba como miembros de "La Familia" a los miembros del Cabildo, a los que detentaban cargos religiosos y a los miembros de las parcialidades por oficio, mientras que los que estaban organizados en parcialidades étnicas eran considerados como miembros del "El Pueblo". Los indígenas consideraban afrentoso cuando el misionero disponía que un miembro de "La Familia" fuese despojado de su rango pasando a formar parte de "El Pueblo" (Eder [1771] 1985). Los privilegios y prestigio de que gozaban los miembros de "La Familia" debieron constituirse tanto en mecanismo de subordinación y control de la población indígena, como en mecanismo ideológico que a la larga resultó en la desarticulación de las identidades por parcialidad. Actualmente los indígenas mojeños mantienen su identidad genérica como tales, pero han perdido sus identidades por parcialidad, manteniendo únicamente una sub-identidad que indica la parcialidad por oficio a la que se adscriben de acuerdo a las líneas paterna o materna.

El tipo de relación que se estableció en Mojos entre indígenas y misioneros parece haberse basado en una suerte de 'pacto reduccional', por el cual los indígenas toleraron cambios drásticos en sus modos de vida a cambio de ciertas ventajas relativas: 1. protección de los territorios indígenas por parte de los misioneros frente a las incursiones de los civiles españoles; 2. reforzamiento y ampliación de la base productiva, que permitió un mayor acceso a los bienes de intercambio -incluyendo aquellos de origen europeo-, a través de los misioneros y la estructura administrativa que los respaldaba; y 3. liberación del pago de tributos.

La prueba de que, en términos generales, este pacto fue efectivo lo constituye el hecho de que en Mojos no se registró ninguna gran sublevación indígena durante el período reduccional (1667-1776), en contraste con las grandes sublevaciones confederadas que recurrentemente

tuvieron lugar en las misiones de Maynas. Sin embargo, esta suerte de 'pacto' entre misioneros y misionados no siempre se mantuvo incólumne; su fragilidad se percibe en diversos hechos registrados en las mismas crónicas jesuítas: muerte de algunos misioneros a manos de los indígenas (Altamirano [1715] 1979), intentos de envenenamiento de misioneros y quema de reducciones (Eder [1771] 1985), y particularmente constantes fugas de los indígenas de las reducciones, quienes retornaban a sus "parajes de antaño" y a sus modos tradicionales de vida.

Hacia fines del siglo XIX, durante el el período de fuertes transformaciones que supuso el auge de la explotación del caucho, y frente a la ruptura del 'pacto reduccional', se desarrolló entre los mojeños un movimiento de carácter mesiánico que se ha reproducido hasta nuestros días. El mismo impulsa a los mojeños a retornar a sus antiguos parajes, reocupando su territorio tradicional, recuperando los modos adaptativos de uso de los recursos naturales, y refortaleciendo su identidad cultural en la que pueden percibirse tanto elementos reduccionales, como pre-reduccionales (Lehm 1991).

Conclusiones

1. Las reducciones de Maynas se originaron sobre la base del sofocamiento de la primera gran rebelión del pueblo indígena que diera su nombre a la región. Este elemento inaugural signó la historia de las misiones de esta región. En contraste, las misiones de Mojos se establecieron sobre la base del interés de los indígenas por obtener determinados beneficios a través de los misioneros.

2. Del mismo modo, a diferencia de lo que sucedió en Mojos, en Maynas el proceso de reducción se sustentó en la existencia de un cierto número de pueblos de españoles en los territorios indígenas. Parte de la población indígena circundante fue repartida a los vecinos de estos pueblos bajo el

régimen de encomiendas. En el caso de Maynas esto dio lugar al establecimiento en épocas anteriores a la llegada de los misioneros de un tipo particular de relaciones sociales de dominación entre indígenas y españoles (civiles o militares) que constituyeron la base sobre la que debieron actuar los jesuítas.

3. En relación a lo anterior, y tomando en cuenta la 'sobre-determinación' ejercida por las incursiones portuguesas a lo largo del Amazonas -eje del territorio misionero de Maynas- se puede observar una relación de signo más bien positivo entre los misioneros y los españoles que residían en la zona. Estos eran frecuentemente vistos como defensores de la acción misionera no solamente frente a los ataque portugueses, sino fundamentalmente frente a los ataques de los propios indígenas. En el caso de los Mojos las incursiones de los portugueses afectaron sólo una zona marginal del territorio misionero, permitiendo a los misioneros mantener una relación positiva de carácter coyuntural con los militares españoles, a la par que cerrar definitivamente la entrada al territorio misionero por parte de los civiles españoles asentados en Santa Cruz y mantener una relación de distante desconfianza con el obispo de esa ciudad. Estos elementos determinaron diferencias fundamentales en lo que respecta a la autonomía administrativa, territorial y económica de ambos espacios reduccionales y, por ende, en la relación entre indígenas y misioneros.

4. En base al esquema de Marzal sobre las posiciones ideológicas de los misioneros acerca de las relaciones coloniales, se puede establecer que mientras que los misioneros de Mojos se adscribían a la posición que postulaba reducir al mínimo el impacto colonial, creando un 'estado indígena' al margen del español (posición que fue llevada a sus extremos por los jesuítas del Paraguay), los de Maynas se adscribieron más bien a aquella postura que proponía colaborar con el gobierno español en la humanización de las 'repúblicas de indios'.

5. El mayor apoyo externo recibido por las misiones de Mojos, expresado en la existencia de un mayor número de misioneros en relación al espacio y la cantidad de pueblos reducidos, habría determinado un tipo de organización más eficiente, desde el punto de vista de los misioneros, y más absorbente, desde el punto de vista de los indígenas. Esto se reflejaría tanto en la organización económica como en los mecanismos ideológicos utilizados. Esta situación determinó, paradójicamente, una mayor autonomía económica pero al mismo tiempo una impronta 'católica-jesuítica' más fuerte, especialmente en la cultura de los indios Mojos.

6. El mayor 'éxito económico' e incidencia ideológica y cultural de las misiones de Mojos en comparación con las de Maynas, parece explicarse por diferencias geográficas y ecológicas entre ambas regiones. Así, la existencia de extensas sabanas naturales en la provincia de Mojos permitió la introducción y reproducción de ganado vacuno, lo cual posibilitó sustraer a los indígenas de la actividad de caza, que de acuerdo a los misioneros "los conducían al monte (espacio considerado salvaje), a sus parajes de antaño".

7. Mientra que en Maynas la política lingüística de los jesuítas se basó en la imposición del quechua como lengua general, en Mojos se intentó homogenizar a la población indígena a través de la generalización de la lengua moja. En ambos casos, y a pesar de las limitaciones que imponía la propia realidad indígena, el proceso de 'evangelización-civilización' tuvo como corolario la abolición de la multitud de lenguas y culturas indígenas. En el caso de Maynas, el impacto de la conquista, tanto cívico-militar como misionera, parece haber sido mayor, resultando en la desaparición cultural y biológica de un elevado número de sociedades indígenas. En contraste, en el caso de Mojos el impacto se trasluce predominantemente en la desaparición de las variantes lingüísticas y culturales encontradas al interior de los diversos pueblos indígenas, así como en la emergencia de nuevas sub-identidades signadas por la

situación reduccional.

8. En el caso de Maynas, se dio una fuerte incidencia de elementos andinos vinculada al hecho de que las incursiones misioneras se realizaban desde los Andes, región de mediación espacial y cultural. En contraste, las incursiones misioneras hacia Mojos se realizaron desde el espacio Guaraní, el cual se convirtió en el espacio culturalmente intermedio.

9. Congruentemente con una actitud misionera más absorbente en Mojos que en Maynas, los cambios introducidos en la organización social de las sociedades indígenas fueron más estructurales e incidieron más profundamente en todas las esferas de la vida de los indígenas reducidos.

10. Finalmente, mientras que en Maynas la relación entre misioneros y misionados estuvo signada por una constante resistencia indígena y la organización recurrente de sublevaciones de diverso tipo y alcance, en Mojos se desarrollaron modalidades de 'negociación' o 'pactos', las cuales determinaron la introducción de cambios drásticos en los modos de vida indígena, pero que al mismo tiempo permitieron a los indígenas imponer ciertas condiciones en su relación con los misioneros. Aún cuando estas modalidades de relación fueron las predominantes, no puede descartarse la posibilidad de combinaciones menos visibles en cada uno de estos territorios.

Bibliografía

Aller, J. de. [1668] 1956. "Relación que el P. Julián de Aller... le hace al P. Jacinto de Contreras, provincial reelecto en dicha Provincia del Perú"; en Tormo, op. cit.

Altamirano, D. F. 1979. *Historia de la misión de los Mojos* [c. 1703-15]; Instituto Boliviano de Cultura; La Paz.

Annua de la Compañía de Jesús, Tucumán y Perú [1596]; en M. Jiménez de La Espada, op. cit.; Vol. II.

Barnadas, J. 1985. "Introducción"; en F. Eder, op. cit.

Barnuevo, R. 1960. "Relación apologética asi del antiguo como nuevo descubrimiento del rio de las Amazonas o Marañón hecho por los religiosos de la Compañía de Jesús de Quito"; en *Historiadores y cronistas de las misiones;* Secretaría General de la XI Conferencia Iberoamericana; Quito.

Bayle, C. 1986. "Introducción"; en M. Uriarte, op. cit.

Bolívar, G. 1906. "Relación de la entrada del P. Fr. Gregorio de Bolívar"; en V. Maúrtua, op. cit.

Eder, F. [1772] 1985. *Breve descripción de las Reducciones de Mojos;* Editorial Historia Boliviana; Cochabamba.

Figueroa, F. [1735] 1960. "Relación de la misión apostólica que tiene a su cargo la Provincia de Quito, en el gran río Marañón, según varios PP. de la Compañía de Jesús en 1735; en *Historiadores y cronistas de las misiones;* Secretaría General de la XI Conferencia Iberoamericana; Quito.

------ [1661] 1960. "Informe de las misiones de el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas, al P. Hernando Cavero, provincial de la Compañía de Jesús de la Provincia del nuevo Reino de Quito, 18 del mes de agosto de 1661"; en *Historiadores y cronistas de las misiones;* Secretaría General de la XI Conferencia Iberoamericana; Quito.

Fritz, S. [1691] 1960. "Diario de la bajada del P. Samuel Fritz, misionero de la Corona de Castilla en el río Marañón, desde San Joaquín de Omaguas hasta la ciudad del Gran Pará, por el año de 1680; y vuelta del mismo Padre desde dicha ciudad hasta el pueblo de La Laguna, cabeza de las Misiones de Mainas, por el año de 1691"; en *Historiadores y cronistas de las misiones;* Secretaría General de la XI Conferencia Iberoamericana; Quito.

Jiménez de la Espada, M. 1965. *Relaciones geográficas de Indias;* Biblioteca de Autores Españoles; Madrid.

Jones, J. 1980. *Conflicto entre blancos e indios en los llanos de Mojos del departamento del Beni;* Tesis doctoral; Universidad de Florida; Gainesville.

Lehm, Z. 1991. *Loma Santa, procesos de reducción, dispersión y reocupación del espacio de los indígenas mojeños;* Tesis de Licenciatura; Universidad Mayor de San Andrés; La Paz.

Maúrtua, V. 1906. *Juicio de límites del Perú y Bolivia;* Ed. Imprenta de los Hijos de Hernández; Lima.

Marzal, M. 1981. "Las reducciones indígenas en el virreynato peruano"; en *Amazonía Peruana,* Vol. V (10); CAAAP; Lima.

Maroni, P. 1960. "Muerte del P. Enrique Richter por el P. Maroni. Vuelve la última vez para su misión y muere gloriosamente a manos de los Piros"; en *Historiadores y cronistas de las misiones;* Secretaría General de la XI Conferencia Iberoamericana; Quito.

Mires, F. 1987. *La colonización de las almas, misión y conquista en Hispanoamérica;* Colección Universitaria; San José.

Moreno, G.R. 1973. *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos;* Ed. Juventud; La Paz.

Orellana, A. de. 1972. "Relación de la vida y muerte del Padre Cipriano Barraza"; en Mathei, T.II.

Parejas Moreno, A. 1976. *Historia de Mojos y Chiquitos a fines del s. XVIII;* Instituto Boliviano de Cultura; La Paz.

----- 1979. *Historia del Oriente Boliviano S. XVI y XVII;* Universidad Gabriel René Moreno; Santa Cruz.

Tormo., L. 1981. "Paraguay en el siglo XVIII"; en *Revista Mensual de Cultura,* Vol 41 (122); Madrid.

------ 1956. "El Padre Julián de Aller y su Relación de Mojos"; en *Missionalia Hispánica,* No. XIII.

Uriarte, M. [1771]. 1986. *Diario de un misionero de Maynas;* Monumenta Amazónica; CETA; Iquitos.